

PROBLEMAS DA IDENTIDADE: ENTRE A METAFÍSICA E A DESCRIÇÃO

António Marques

A identidade não é uma questão imune à descrição linguística e pode dizer-se até certo ponto que os problemas clássicos da identidade, tal como têm sido tematizados na filosofia, são problemas de uma teoria da *descrição*. A minha exposição vai pois consistir numa curta exploração destes conceitos, tentando apresentar-vos uma argumentação articulada em três sequências. Em primeiro lugar, mostrar que uma *verdadeira metafísica da identidade* assume, nem que seja implicitamente, que é imune aos limites da descrição linguística, em segundo lugar que os problemas da identidade são verdadeiramente problemas da descrição e por último que os limites da descrição não implicam um cepticismo epistemológico, embora impliquem um cepticismo metafísico.

Nós utilizamos o termo **identidade** ou **termos linguísticos semanticamente equivalentes** para responder à questão: este objecto, pessoa ou sistema são os *mesmos* em espaços e tempos diferentes? É por exemplo possível imaginar, no próximo ano, as mesmas pessoas que agora aqui estão, na mesma sala, com os mesmos objectos, dizendo exactamente as mesmas palavras, realizando os mesmos movimentos, etc. É a identidade que sustenta essa representação e o termo *mesmo* dá uma unidade de sentido à frase: para o ano, encontrar-se-ão nesta sala, as mesmas pessoas, com os mesmos objectos, dizendo exactamente as mesmas

palavras, etc... É notável também que seja muito diferente considerar que estamos perante um enunciado em que os termos linguísticos que referem a identidade têm uma função, diria pragmático-linguística ou considerar que estamos perante um enunciado, em que os termos denotam entidades (pessoas objectos, sistemas) reais, unas, em que algo de essencial delas e nelas permanece, resistindo ao fluxo temporal. No primeiro caso a identidade é pouco mais do que uma função linguística, sustentada pelo *uso* semelhante em que os marcadores de identidade possuem uma qualidade metafísica.

Passarei então ao primeiro momento da minha argumentação, no qual sugiro que uma verdadeira metafísica da identidade assume, nem que seja implicitamente, que é imune aos limites da descrição linguística. Para tal teremos que saber reconstruir um paradigma mínimo da metafísica da identidade, no qual seja bem visível essa pretensa imunidade aos problemas gerados pela descrição. Na modernidade, o autor que certamente apresenta o problema metafísico da identidade de um modo mais completo, ainda com elementos da tradição clássica, é Leibniz. O que poderá ser então um paradigma mínimo da identidade, com recurso à filosofia de Leibniz?

Destacaríamos **quatro** elementos desse modelo. **Em primeiro lugar** a verdadeira identidade diz-se dos indivíduos, **em segundo lugar** dos sistemas organizados que se encontram submetidos ao fluxo do tempo, **em terceiro lugar**, diz-se de um princípio que permanece, resistindo a esse fluxo, ao desgaste do tempo (princípio que no caso de Leibniz foi designado por *mónada*) e **em quarto lugar** diz-se de uma memória interna ao sistema que permite que este seja ligado sintetizado, tendo em conta as fases e estados diferentes por que passou no tempo. Precisemos um pouco melhor cada um destes elementos caracterizadores do paradigma mínimo da identidade metafísica:

a) A identidade diz-se dos indivíduos e qualquer uso de marcadores de identidade designando entidades que não indivíduos faz-se por analogia com o indivíduo, isto é, como se estivéssemos a falar de indivíduos. Esta conexão necessária da identidade com o individual é de facto um indício de que a nossa atitude é metafísica e de que estamos dispostos a aceitar no mundo entidades ou substâncias que resistem ao desgaste temporal, permanecendo as mesmas. Se por exemplo dissermos que Portugal é a mesma entidade, desde um momento qualquer (provavelmente desde a sua fundação) até hoje estamos a referir essa entidade como indivíduo e a dizer mais do que se simplesmente pretendemos referir um conjunto de características que se mantiveram

estáveis ao longo do tempo. Patenteio uma atitude igual quando afirmo que o Francisco ou a Maria são os mesmos Francisco e Maria desde o seu nascimento até agora. A atitude metafísica que assim supõe a conexão entre identidade e individualidade está longe de ser algo trivial no nosso comportamento linguístico em geral e no nosso comportamento em relação ao mundo, também em geral. Eu não pretendo dizer que o Francisco ou a Maria mantiveram um conjunto de qualidades estáveis ao longo de um certo período. Pretendo dizer mais do que isso e o termo indivíduo significa mais do que isso.

b) Segundo parâmetro do nosso paradigma mínimo metafísico: a temporalidade. Se pretendemos referir entidades reais e não ideais, isto é, se pretendo que no mundo existam efectivamente essa ou essas identidades, então tenho que considerá-las no fluxo do tempo. Se eu for um platónico ortodoxo, direi que as verdadeiras entidades apenas existem isentas da condição do tempo e só assim adquirem identidade. Mas se não quisermos resolver de um modo demasiadamente fácil o problema deveremos pôr a nossa atitude metafísica à prova do mundo espacio-temporal, o mundo onde afinal vivemos numa relação constante com múltiplas entidades, certamente todas elas submetidas à condição geral do tempo.

c) A terceira característica designa por si só a identidade, o que faz com que algo permaneça o mesmo através do tempo. O que faz pois que a referência linguística, o marcador de identidade tenha uma correspondência real. É relevante que se estamos a falar de individualidades, esse designatum metafísico significa a continuidade, mas também a diferença. Não uma diferença específica à Aristóteles, porque esta referia-se sempre à classe imediatamente superior: o homem, espécie racional referido ao género animal. Os três parâmetros do paradigma mínimo que estamos a reconstruir têm uma apresentação notável numa passagem dos *Nouveaux Essais* de Leibniz¹. «Il faut toujours qu'outre la différence du temps et du lieu, il y ait un *principe* interne de *distinction* et quoiqu'il y ait plusieurs choses de même espèce, il est pourtant vrai qu'il n'y en a jamais de parfaitement semblables: ainsi, quoique le temps et le lieu (c'est à dire le rapport au dehors) nous servent à distinguer les choses que nous ne distinguons pas bien par elles-mêmes, les choses ne laissent d'être distinguables en soi. Le précis de *l'identité* et de la *diversité* ne consiste donc pas dans le temps et dans le lieu, quoiqu'il soit vrai que la diversité des choses est accom-

¹ Obra redigida em 1703 e editada já em 1765.

pagnée de celle du temps et du lieu, parce qu'ils amènent avec eux des impressions différentes sur la chose» ².

d) Por último a condição da *memória interna* e sem a qual não é possível a identidade. É dos aspectos mais interessantes e difíceis deste modelo e aquele que na filosofia moderna clássica se revelou objecto privilegiado de ataque, particularmente da parte do empirismo e sobretudo na formulação elegante e de grande fulgor argumentativo de David Hume. Numa entidade submetida à condição do tempo, a identidade requer uma memória da continuidade dos diferentes momentos, que permita referi-los a um mesmo sujeito. Falamos de memória interna e é disso que efectivamente se trata: a consciência de um si mesmo (ao qual Kant vai atribuir, tanta importância, já não tanto numa motivação metafísica, mas mais gnosiológica). Essa ligação entre momentos assenta na consciência de um si mesmo, mas vendo bem essa consciência é ela própria uma atitude metafísica, envolvendo um certo comportamento linguístico, que captura acontecimentos passados e os designa meus, daquele que agora assim pensa e fala. Um comportamento linguístico semelhante àquele que fala das minhas mãos, dos meus pés ou do meu fígado ou nariz. O problema a que, desde logo, o defensor deste modelo deverá responder é ao da *continuidade*, um outro problema metafísico, encavalitado no da identidade. A memória, mesmo imaginada como uma memória de capacidade infinitamente maior será sempre perceptiva, isto é, não pode deixar de operar com figuras discretas. Não haverá sempre um vazio, ainda que quase insensível, entre fases diferentes que a memória *qua* memória não preenche? A descrição mais minuciosa de que modo descreve a continuidade entre momentos diferentes que podemos considerar infinitos? Noto entre parênteses que deparamos já aqui com o tema desta comunicação: será a identidade imune à descrição linguística? Noutra passagem, dos mesmos livro e capítulo dos *Ensaio*s, Leibniz coloca a questão, mas não nos apercebemos de um princípio de solução, a menos que consideremos que uma questão bem formulada é já de certo modo uma solução do problema. «Il suffit pour trouver l'identité morale par soi-même qu'il y ait une *moyenne liaison de conscienciosité* d'un état voisin ou même un peu éloigné à l'autre, quand quelque saut ou intervalle oublié y serait mêlé. Ainsi, si une maladie avait fait une interruption de la continuité de la liaison de conscienciosité, en sorte que je ne susse point comment je serais devenu

² Livro II, Cap. XXVII.

dans l'état présent, quoique je me souviendrais des choses plus éloignées, le témoignage des autres pourrait remplir le vide de ma réminiscence». A contradição na argumentação parece clara: por um lado a ligação dos momentos é forçosamente interna, mas a admissão de vazios inevitáveis (uma doença, mas certamente também a normal apreensão descontínua desses momentos) convoca uma instância, um observador exterior. Será este de total «confiança», no sentido em que saberá substituir o que só o sujeito, na sua auto-representação, toma como certo? Leibniz acha possível e mesmo necessária tal substituição do interno pelo externo. Mas o ponto de vista deste observador não será ainda finito e a necessitar do concurso de outro e assim ao infinito? Leibniz coloca o ponto de vista da mónada suprema, Deus, a instância que acaba por fazer desaparecer as diferenças entre o externo e o interno: «...il y a des cas où l'on peut être moralement certain de la vérité sur le rapport d'autrui: et auprès de Dieu, dont la liaison de société avec nous fait le point principal de la moralité, l'erreur ne saurait avoir lieu»³.

O problema é que qualquer entidade precisa de ser *descrita*, quer nós consideremos essa entidade como metafísica, isto é, constituída pelo paradigma que acabámos de reconstruir, quer seja uma entidade do mundo empírico ou fenoménico. Estamos por isso a falar, nas coisas da filosofia, numa *exigência de descrição*, e sempre que queremos falar de identidades, de indivíduos, de processos, de causas, de explicação, compreensão, etc., essas coisas que são os temas inevitáveis da filosofia, vamos ter que descrever, realizar aquilo a que Wittgenstein chamava *gramática da descrição*. Insistiria neste ponto: uma metafísica da identidade não se subtrai aos constrangimentos da descrição e, a partir daqui, os objectos de que fala não podem deixar de ser considerados à imagem de, à maneira de entidades espacio-temporais determinadas. Mais ainda, uma gramática da descrição (uso aqui a terminologia de Wittgenstein) não pode deixar de encarar as suas entidades como algo que se apresenta num campo visual e que de imediato deverá ser descrito. A pergunta que Wittgenstein faz é a seguinte: «será que o campo visual ou uma parte dele pode em geral ser descrito?»⁴. A pergunta prepara toda uma experimentação sobre os limites da descrição, no estilo que é reconhecido nos textos do autor: a interrogação retórica,

³ Ibidem.

⁴ L. Wittgenstein, *Wiener Ausgabe*, ed. Michael Nedo, Introdução, Springer Verlag, Wien/New York, 1993, pag. 111.

a exemplificação exaustiva, a diferenciação subtil dos sentidos, a linguagem usada como variação sem fim de pontos de vista, à primeira vista adquiridos, mas logo depois refutados por outros, que lançam o descrédito na ilusória clareza dos pontos de vista anteriores.

O problema que levanta o novo modelo do campo visual é, desde logo, a forma dos enunciados que nele, nesse campo, descrevem os objectos. «Qual é a forma geral dos enunciados espaciais?»⁵, interroga Wittgenstein, preparando uma resposta que introduz na sua «gramática da descrição» os indexicais, esses marcadores linguísticos do espaço e do tempo subjectivos: «Parece-me que uma característica particular dos enunciados espaciais é o facto de aparentemente o espaço não poder ser descrito sem uma alusão ao tempo. Posso por exemplo dizer: ‘Vejo agora um círculo vermelho num fundo azul’. Isto é uma frase, mas não posso dizer ‘um círculo vermelho num fundo branco’»⁶. No fundo é verosímil que o tempo não entre na consideração do espaço visual como um simples acessório: «Num certo sentido, um objecto não permite ser descrito. Isto é, a descrição não lhe pode atribuir nenhuma propriedade cuja ausência aniquilasse a existência do objecto. Isto é, a descrição nada deve dizer que pudesse ser essencial para a existência do objecto»⁷. Ou seja a descrição não pode ser metafísica, no sentido em que o enunciado representa aspectos da entidade a descrever, mas nenhum deles é essencial à sua existência. Será que posso encontrar na descrição de A. M. algum elemento (certamente um elemento *simples*), uma parte necessária, sem a qual A.M. não existiria? Se o conseguisse, teria produzido uma descrição metafísica típica. Mas em geral as tentativas de descrição metafísica não resistem à fácil apresentação de contra-exemplos. Se A.M. é a sua estrutura cromossomática, deixará de ser A.M., mediante a modificação de um gene, por ocasião, por exemplo, de uma terapia genética, ou Portugal deixaria de o ser com mais 2 m2?

A hipótese geral de Wittgenstein é que, se a filosofia é, no que respeita ao tratamento de certas entidades, uma gramática da descrição, esta não permite algo como uma *descrição acabada*, pelo contrário, se avaliarmos bem o uso da linguagem -é a isso que ele nos convida - notaremos que na descrição há uma irreduzível arbitrariedade na grelha utilizada para a descrição do objecto, uma sempre possível selecção

⁵ Ob. cit., pag. 113.

⁶ Ibidem, pag. 113.

⁷ Ibidem.

alternativa, por mais subtil que seja, de certas partes, em detrimento de outras. «Supondo que a minha imagem visual (*Gesichtsbild*) é constituída por dois círculos encarnados, num fundo azul: o que é que existe aqui duplamente e o que é que existe como unidade? E o que é que significa em geral esta questão?»⁸. Isto é, hipóteses de descrição desta entidade aparentemente simples surgem com grandes diferenças entre si. «Eis aqui um fundo azul e dois círculos encarnados», «Eis aqui um fundo azul *com* um círculo encarnado, ao lado doutro que é gual a este», «Eis aqui dois círculos encarnados que se destacam de um fundo azul». Enfim todas elas descrições correctas, verdadeiras, que se podem organizar num conjunto válido de enunciados acerca da «mesma» entidade. Mas nenhum deles é a descrição, de tal modo que se possa dizer: sem este enunciado/ descrição o objecto deixa de existir. É para nos lembrar isso mesmo que Wittgenstein afirma: «Num certo sentido um objecto não se deixa descrever»⁹.

Muito mais haveria a dizer, muitas outras distinções haveria a introduzir. Nomeadamente os paradoxos da simplicidade dos objectos em geral (que são objecto de alguns conhecidos §§ das *Investigações Filosóficas*, particularmente os 47- 51) e os da extensionalidade infinita. Retenhamos apenas a consequência principal da mudança de um paradigma da identidade à Leibniz, para uma gramática da descrição à Wittgenstein. Esta última conduz-nos a um cepticismo sobre a possibilidade de uma metafísica da identidade e a principal causa, a origem desse cepticismo situa-se logo no facto daquela metafísica não conseguir subtrair-se às exigências de descrição das entidades de que fala.. Será que cairemos também num cepticismo epistemológico? Não forçosamente, se soubermos mostrar critérios convincentes acerca do facto de uma descrição ser melhor do que outra, mas sim se defendermos a igualdade de valia cognitiva entre as múltiplas descrições possíveis de uma entidade. A minha hipótese, que apenas deixo aqui esboçada, é que o conjunto de possíveis descrições verdadeiras ou falsas de uma entidade organizam um *espaço conflitual*. Neste, as descrições (perspectivas) lutam pela supremacia e pelo domínio de umas em relação a outras. Essa supremacia começa por ser um facto do mundo da vida e assume-se que a compreensão dessa dinâmica supõe valores epistémicos (verdadeiro, falso, por ex.), mas também retóricos, interesses ligados ao mundo da vida, etc. Um racionalismo da pura razão diria

⁸ Ibidem, pag. 119.

⁹ Ibidem, pag. 113.

que a supremacia é sempre obtidas pela *melhor descrição* de um ponto de vista estritamente epistémico. Mas as coisas não são tão lineares, supondo mesmo que seria possível esclarecer por completo o que se entende por *melhor descrição de um ponto de vista epistemológico*. Não parecendo ser possível a instituição de uma racionalidade pura com critérios claros e distintos, em que assentaria uma hierarquia definitiva, o papel da filosofia será fracamente normativo, ainda que sempre interessado em lutar contra o relativismo estéril.